
Volumen 7, número 14
Julio-diciembre de 2019
Dossier 1
ISSN-e 0719-3092

Pluralismo epistemológico y derechos de los pueblos indígenas ¿Utopías posibles?

Pluralismo epistemológico e direitos dos povos indígenas. Possíveis utopias?

Epistemological pluralism and the rights of indigenous nations. Possible Utopias?

Blanca Angélica Mejía Acata
Mtra. en Estudios Latinoamericanos
Dra. (a) en Estudios Latinoamericanos
Universidad Nacional Autónoma de México
Ciudad de México, México
blaquisha@yahoo.com.mx
ORCID: http://orcid.org/0000-0003-4548-737X

Resumen: En 2008 y 2009 surgieron los primeros Estados plurinacionales en América Latina, causando gran revuelo, ambos con procesos particulares que compartían algunos rasgos en común, especialmente el peso de los pueblos indígenas y los movimientos que encabezaban. A una década de las nuevas Constituciones de Ecuador y Bolivia, y la declaración de su plurinacionalidad, es importante hacernos cuestionamientos en torno los alcances y las limitaciones de la integración de los derechos indígenas en las Cartas Magnas, la política pública y la interacción social. Una de las herramientas mediante las que se planteó la posibilidad de construir estos puentes entre matrices culturales tan diversas, fue el pluralismo epistemológico, de ahí surge el interés por la reflexión que se presenta en el texto, renunciando de entrada a la metáfora de la efervescencia para describir los procesos que se viven en estos países, buscando problematizar el concepto de interculturalidad y con ello plantear otras inquietudes sobre el tema.

Palabras clave: derechos; indígenas; pluralismo; interculturalidad; plurinacionalidad.

Resumo: Em 2008 e 2009 surgieram os primeiros Estados plurinacionais na América Latina, causando grande impacto, ambos com procesos particulares que compartimentalizam alguns rasgos em comum, especialmente o peso das nacionalidades indígenas e os movimentos que encapsulam. Uma década das novas Constituições do Equador e da Bolívia, e a declaração de sua plurinacionalidade, são importantes as perguntas em torno dos alcances e as limitações da integração dos direitos indígenas nas Cartas Magnas, a política pública e a interação social. Uma das ferramentas que se amplificam a possibilidade de construir pontes entre as matrizes culturais diversas, é o pluralismo epistemológico, é de lá onde surge o interés pela reflexão que apresenta no texto, renunciando à entrada da metáfora da efervescencia para descrever os processos que se revelam nos países que agora são plurinacionais , buscando problematizar o conceito da interculturalidade e otras questões sobre o tema.

Palavras-chave: direitos; indígenas; pluralismo; interculturalidade; plurinacionalidade.

Abstract: In 2008 and 2009, the first pluriinational states emerged in Latin America, causing great stir, both with particular processes that shared some features in common, especially the weight of indigenous naions and the movements they led. A decade after the new Constitutions of Ecuador and Bolivia, and the declaration of their plurinationality, it is important to ask ourselves questions about the scope and limitations of the integration of indigenous rights in the Magnificent Letters, public policy and social interaction. One of

the tools by which the possibility of constructing these bridges between so diverse cultural matrices was proposed, was the epistemological pluralism, from there arises the interest for the reflection that is presented in the text, resigning of entrance to the metaphor of the effervescence to describe the processes that live in these countries, trying to problematize the concept of interculturality and with that raise other concerns on the subject.

Key words: rights; indigenous; pluralism; interculturality; plurinationality.

Fecha de recepción: 11 de septiembre de 2018.
Fecha de aceptación: 31 de enero de 2019.

Citar este artículo:

Chicago (Autor/a año)
Mejía Acata, Blanca Angélica. 2019. "Pluralismo epistemológico y derechos de los pueblos indígenas ¿Utopías posibles?". *Revista nuestrAmérica* 7 (14): 82-101.

Chicago (notas)
Mejía Acata, Blanca Angélica, "Pluralismo epistemológico y derechos de los pueblos indígenas ¿Utopías posibles?", *Revista nuestrAmérica* 7, no. 14 (2019): 82-101.

APA 6ª ed.
Mejía Acata, B. (2019). Pluralismo epistemológico y derechos de los pueblos indígenas ¿Utopías posibles?. *Revista nuestrAmérica, 7* (14), 82-101.

MLA
Mejía Acata, Blanca Angélica. "Pluralismo epistemológico y derechos de los pueblos indígenas ¿Utopías posibles?". *Revista nuestrAmérica*, vol. 7, n° 14, 2019, pp. 82-101. Ediciones nuestrAmérica desde Abajo Ltda. Web. [fecha de consulta].

Harvard
Mejía Acata, B. (2019) "Pluralismo epistemológico y derechos de los pueblos indígenas ¿Utopías posibles?", *Revista nuestrAmérica*, [en linea] 7(14), pp. 82-101. Disponible en: URL

ISO 690-2 (Artículos de revistas electrónicas)
Mejía Acata, Blanca Angélica, Pluralismo epistemológico y derechos de los pueblos indígenas ¿Utopías posibles?. Revista nuestrAmérica [en linea] 2019, 7 (Julio-Diciembre): 82-101 [Fecha de consulta: xxxxxx] Disponible en:<URL> ISSN 0719-3092.



> Para imponernos respuestas a esas preguntas, o para evitar que las hagamos, se han construido catedrales gigantescas de ideas, algunas más o menos elaboradas, las más de las veces tan grotescas que no sólo admira que alguien las haya elaborado y alguien las crea, también que se hayan construido universidades y centros de estudios y análisis sostenidos en ellas.
> Pero siempre aparece un aguafiestas que arruine los sucesivos festejos de la culminación de la historia. Y es@ malora responde a esas preguntas con otra: "¿podría ser de otra forma?"
> Esa pregunta tal vez pueda ser la que detona la rebeldía en su acepción más amplia. Puede serlo porque hay un "no" que la ha parido: no tiene por qué ser así.
>
> *Subcomandante Marcos*

Para arrancar este texto es necesario tener dos piedras angulares claras, la primera en relación a los pueblos indígenas como población vulnerable y en resistencia, desde hace más de 500 años; constituyen una parte de la población mundial, que vio afectadas sus formas de vida, tradiciones, cultura, etc. Desde la llegada de los europeos al continente, con el denominado choque de dos mundos, este suceso dio pie para que se desarrollara la conquista, colonización y el posterior colonialismo de América Latina, conceptos que desarrollaremos más adelante. La segunda piedra angular nos recuerda que los pueblos indígenas no pueden seguir siendo ignorados como actores políticos. América Latina ocupa desde hace más una década uno de los lugares más polémicos en los debates actuales. Por un lado el aumento exponencial de la violencia y los conflictos económicos, por otro lado la llamada oleada de gobiernos de izquierda, que vieron nacer la plurinacionalidad en las constituciones de dos países y la serie de debates y contradicciones que se han suscitado desde entonces, hasta este momento de aparente revirar hacia la derecha. Sin embargo es la década de los noventa del siglo pasado la que marca la serie de eventos que evidencian, sin lugar a dudas no sólo el reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos políticos, sino su protagonismo en las transformaciones del Estado en diferentes países de América Latina. Veremos además como el vocabulario de los últimos 10 años se llena de palabras como derechos humanos, derechos de los pueblos indígenas, interculturalidad, plurinacionalidad, pluralismo jurídico, pluralismo epistemológico, etc.

Derechos humanos de los pueblos indígenas

Los derechos humanos están en boca de todos, en los últimos años se ha dado un boom de documentos que hablan sobre ellos, llama nuestra atención que dentro de esta literatura tan prolífica, resaltan los derechos de los pueblos indígenas. Cabe entonces hacernos la pregunta ¿si todos somos seres humanos, por qué es necesario hablar de los derechos de los pueblos indígenas? Según la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) se estima que hasta el 2010 el 8.3% de la población de América Latina se consideraba indígena, un porcentaje que no suena muy sobresaliente, pero cuando lo traducimos a los 45 millones de personas que implica, la cifra ya no parece insignificante (CEPAL 2014), sobre todo cuando el Banco Mundial estima que constituyen el 14% de la población en situación de pobreza, y 17% de quienes viven en pobreza extrema en la región (Banco Mundial 2017).

Los pueblos indígenas constituyen una parte de la población que se ve vulnerada en el goce y ejercicio pleno de sus derechos, situación que tiene su origen, siglos atrás, con el denominado encuentro de dos mundos. La llegada de los europeos al continente trajo consigo la colonia y la colonización. Nos parece importante distinguirlas, la primera es el periodo histórico mediante el cual se dominó a la población nativa mediante el uso de la fuerza, donde se enajenó el territorio, la economía, las formas de organización política, la religión, etc. Como periodo histórico se puede fechar su inició y término. La colonización es un proceso imperialista de ocupación y dominación en que se instaura y consolida la colonia. En términos simples, la colonia es un periodo histórico, y la colonización es un proceso que le permitió desarrollarse.

Existen otros términos cercanos que vale la pena dejar claros, como son el colonialismo y la colonialidad. El primero es la ideología que defiende, justifica y legitima las relaciones asimétricas que permiten la dominación y la explotación del poder colonial (Restrepo y Rojas 2010); existe también el término colonialismo interno, creado por Rodolfo Stavenhagen, sin embargo quien le dio más contenido fue Pablo González Casanova, este sociólogo mexicano afirma que el colonialismo no sólo se dio en la escala internacional, sino también al interior de un país (Castro-Gómez 2005). La colonialidad por su parte, es la serie de prácticas iniciadas en la colonia y perpetuadas al término de la misma, justificada por el colonialismo; la colonialidad sigue vigente y frente a ella se han enarbolado las propuestas decoloniales y descoloniales entre otras (Castro-Gómez y Grosfoguel 2007).

Podemos observar como la situación de vulnerabilidad de los pueblos indígenas ha permanecido latente desde la conquista hasta nuestros días. Vale la pena acotar que el proceso de conquista y colonización no fue uniforme en toda la región, aunque si tuvo rasgos en común. Es importante sobre todo tener en cuenta las diferencias entre las

empresas inglesas, españolas y portuguesas, ya que esos rasgos distintivos forman parte de la colonialidad en los países que fueron parte de sus colonias, es notorio sobre todo lo relacionado al trato que le dieron a los pueblos indígenas y la manera en como los Estados se han relacionado con ellos a partir de las independencias.

Es posible identificar como rasgos en común el desprecio por los indígenas, y la negativa a concebirlos y tratarlos como iguales a los europeos, de manera que su cultura, tradiciones, lengua, religión, formas de organización social y política, entre otras cosas, eran vistas como inferiores. La explotación de los pueblos indígenas trajo consigo una debacle demográfica importante, lo que ocasionó que se trajeran un sin número de esclavos negros, de los que también se abusó. Se sentaron así las bases del racismo, la discriminación y la explotación que marcaron de forma decisiva la historia posterior de la región.

Como parte de la justificación para los atropellos cometidos contra la población nativa, se llegó incluso a cuestionar la humanidad de los indígenas; siguiendo con la tendencia escolástica, los debates corrieron entre los más notables personajes religiosos de la época, usando sobre todo el método aristotélico-tomista en sus argumentaciones, quizás una de las polémicas más conocidas sea la que sostuvieron Fray Bartolomé de las Casas y Juan Guinés de Sepúlveda. De fondo estos cuestionamientos ontológicos tenían serias implicaciones políticas, ya que al reconocerles la humanidad, los indígenas podían ser evangelizados, pero también se convertían en súbditos de la corona y por tanto adquirían derechos; empero si no lo eran, no había una justificación para las empresas de conquista y colonización que habían montado las coronas europeas. Uno de los argumentos de las Casas, era que la humanidad de los indios los hacía parecidos a los niños, menores de edad que requerían guía, tutela y protección. Si bien es cierto que la corona española hizo una serie de leyes para protegerlos, hay que considerar por un lado que su aplicación no siempre se concretó en las colonias, y no perder de vista por otra parte, que las Reformas Borbónicas dieron marcha atrás a muchas de las legislaciones que protegían a los indígenas.

Con la creación de los nuevos Estados Independientes en la región, se ponderó la idea del ciudadano, y se buscó eliminar el sistema de castas al sustituirlo con la ciudadanía, empero no se trataba de una ciudadanía aséptica y carente de contenidos, sino de una relacionada con la figura del mestizo, pretendiendo que al generalizarla se lograra homogeneizar a la población en un sentido de "nueva Nación". Es importante recalcar que a lo largo del continente existía una densidad diferente de población indígena, así como un trato heterogéneo hacia ese sector de la población. Empero si se buscaba de manera general la homogeneización y cohesión a través de la ciudadanía. Las comunidades que se negaron a dejar de asumirse culturalmente como diferentes, quedaron rezagadas y en muchos casos fueron perseguidas e incluso se impulsaron campañas de esterilización y exterminio, con el fin de "blanquear" a la población, entre los casos más sonados está la "Campaña del desierto", de Julio Argentino Roca en Argentina durante el siglo XIX.

Sin embargo esta situación no se detuvo en la construcción romántica decimonónica de los Estados Nacionales Latinoamericanos, durante las revoluciones del siglo XX, las dictaduras y el llamado giro hacia la democracia, los indígenas eran los grandes olvidados, en muchos casos sólo tomados en cuenta cuando se necesitaba carne de cañón, pero sin figurar realmente en los proyectos de nación. En otras ocasiones fueron presa de políticas de despojo para beneficiar a intereses particulares dentro de sus territorios ancestrales y/o sagrados. Esta situación no encontró su fin con la llegada del siglo XXI, empero, gracias a dos levantamientos importantes de la última década del siglo XX, hoy en día es imposible negar no sólo que los indígenas sean actores políticos, sino su papel protagónico en las transformaciones del Estado.

En el año de 1990 en Ecuador, y de 1994 en México, se dieron dos movilizaciones de gran envergadura, y ambas constituidas por la organización de pueblos indígenas que tendrían gran influencia en el resto del continente. En el caso ecuatoriano la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE), y en el caso mexicano el Ejercito Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Ambos movimientos tuvieron una amplia influencia en la visibilidad que se le dio a los movimientos indígenas en esa década. Cabe remarcar que los movimientos no eran "nuevos", es decir su tradición era larga, quien no reconozca esta organización y ejercicio político de larga data, tampoco podría reconocer la resistencia histórica en los pueblos indígenas del continente.

Resalta además que en la década de 1990 se dio una apertura en el sistema político frente a las demandas de reconocimiento y ciudadanía cultural en la región andina. En Colombia (1991), en Perú (1993), en Bolivia (1994), en Ecuador (1998), en Venezuela (1999), se reconocieron los derechos colectivos a los pueblos indígenas, definiendo a sus Estados como multiculturales o pluriétnicos. Esto no es casualidad, ni tampoco resultado de la buena voluntad de los Estados mencionados, recordemos que desde la etapa de la conquista se dieron múltiples movimientos de resistencia y lucha por parte de los pueblos indígenas. Sin embargo durante esta década es posible identificar una coyuntura trasnacional en la que la cuestión étnica adquirió gran relevancia. Las Naciones Unidas declaran la década de los pueblos indígenas como parte de la campaña contra los 500 años de la conquista, al mismo tiempo se desarrollaba el contexto de la aplicación de las medidas de las políticas neoliberales del "consenso de Washington", lo que redujo el papel de la injerencia del Estado, lo que desató un proceso de pauperización, migración y diferenciación social.

> Se enfocaron sobre todo en la racionalidad política vigente, en la práctica no se consiguió eficacia en términos de (auto) dominación y un control de la población indígena al contrario, los pueblos y movimientos indígenas utilizaron estos nuevos espacios, conocimientos, prácticas y las formas de interpelación del Estado, para formular nuevas demandas y desarrollar formas de representación autónomas (Ospina, Kaltmeier y Büschge 2009, 9).

En la actualidad, los pueblos indígenas son actores indispensables e innegables en el campo político de la región andina, es posible decir que se produjo una ruptura en la línea de continuidad colonial (en la colonialidad) que perduró tras la independencia, las constituciones del siglo XIX y la efervescencia del siglo XX, sin embargo el alcance de esa ruptura varía de la estructura política de cada país. En Ecuador y Bolivia esta ruptura parece más profunda, debido a procesos organizativos masivos. En el caso de ambos países, estas movilizaciones trajeron como resultado la declaración de la plurinacionalidad del Estado, en 2008 para el caso de Ecuador y 2009 para el caso de Bolivia, esto desató un boom de documentos que se llenaron de términos como multi, pluri e interculturalidad, sin que se tuviera un consenso sobre el contenido de cada término, a la fecha se discuten sus implicaciones y en algunos discursos se utilizan como sinónimos.

Catherine Walsh ha explorado ampliamente el contenido conceptual de la multi, pluri e interculturalidad. Apuntemos en primer lugar que se trata de términos que denotan relacionalidad, la diferencia es el tipo de relación que manifiestan, en el caso de la multiculturalidad refiere una multiplicidad de culturas existentes en un determinado espacio geográfico y/o político, sin que necesariamente tengan relaciones de intercambio entre ellas, pensando a las culturas como cerradas sobre sí mismas. La pluriculturalidad por su parte expresa las relaciones de conflictividad, donde las formas de organización social muchas veces se ven yuxtapuestas, las interacciones que tienen están profundamente tensadas por la interrelación inequitativa.

La Interculturalidad apunta a cambios radicales en las estructuras sociales y de poder, expresa de igual manera una cuestión relacional, pero en su caso se refiere a intercambios horizontales, no concibe una cultura superior a otra, por lo que el colonialismo no tiene cabida, se construye como reto, propuesta, proceso, proyecto y horizonte, posibilidades plurales construidas como alternativas, busca la simetría sin que ello implique homogeneizar, se construye en, desde y con la diversidad, su herramienta principal es el diálogo, busca crear espacios de encuentro y articulación, de esta manera confronta los racismos, la discriminación y subalternación del otro, en ese sentido busca romper con el discurso de poder colonial (Walsh 2009). Sin embargo, como veremos más adelante, la definición de estos términos y su aplicabilidad son complejas.

Los movimientos y gobiernos de izquierda en Sudamérica, la denominada ola de izquierda (Lula en Brasil, Correa en Ecuador, Morales en Bolivia y Chávez en Venezuela), cambiaron el paisaje político del continente. Estos proyectos nacionales que promovieron una convergencia de identidades locales, regionales y étnicas, son un reto para los movimientos indígenas, ese es uno de los detonantes principales para que se hable tanto de lo pluri, multi e intercultural, sobre todo a partir de las nuevas Cartas Magnas de Ecuador y Bolivia, donde asumen la plurinacionalidad. En opinión de Pablo Ospina, Olaf Kaltmeier y Christian Büschges, Bolivia parece producirse una "indigenización" de lo nacional, es decir lo indígena se convierte de nuevo en nacional. En Ecuador observamos un conflictivo proceso

de negociación entre el proyecto nacional de Correa y las demandas del movimiento indígena (Ospina, Kaltmeier y Büschge 2009, 9).

Para poder hablar de la plurinacionalidad en Ecuador y Bolivia, es necesario entender algunos puntos, en primer lugar que los indígenas no se volvieron sujetos políticos de la noche a la mañana, como lo hemos mencionado anteriormente, han mantenido luchas históricas de resistencia por más de 500 años, se han organizado y han mantenido un ejercicio político; lo que resalta a partir de ciertos momentos cumbre, es el reconocimiento que se les hace como eso, sujetos políticos y no sólo sujetos de política, es decir como entes activos y no pasivos. Es necesario tener presente en consecuencia que la plurinacionalidad no es resultado de una noche diáfana donde se manifestó una buena voluntad por parte del Estado progresista, sino resultado de la organización y la lucha de los movimientos indígenas.

Además del reconocimiento de múltiples naciones dentro del Estado, con el consecuente reconocimiento de sus lenguas, se intentó integrar conceptos, formas de organización y de cosmovivencia a las nuevas constituciones, este ejercicio ha encontrado distintos problemas, derivados en general del buscar que confluyan matrices no sólo culturales, políticas y económicas diversas, sino matrices epistémicas radicalmente distintas.

Pluralismo epistemológico

Hace falta cuestionarnos entonces sobre la epistemología y si puede admitir la existencia de la pluralidad, o si se trata de una sola y exclusiva. Es decir, el concepto mismo de epistemología necesita ser revisado. En palabras de Boaventura de Sousa toda experiencia social produce y reproduce conocimiento y ese proceso supone la intervención de una o varias epistemologías

> Epistemología es toda noción o idea, reflexionada o no, sobre las condiciones de lo que cuenta como conocimiento válido. Por medio del conocimiento válido una determinada experiencia social se vuelve intencional e inteligible. No hay, pues, conocimiento sin prácticas y actores sociales. Y como unas y otros no existen si no es en el interior de relaciones sociales, los diferentes tipos de relaciones sociales pueden dar lugar a diferentes epistemologías. Las diferencias pueden ser mínimas y, aunque sean grandes, pueden no ser objeto de discusión; pero, de cualquier modo, muchas veces están en el origen de las tensiones o contradicciones que las experiencias sociales presentan, sobre todo cuando, como suele ser el caso, están formadas por diferentes tipos de relaciones sociales. En su sentido más amplio las relaciones sociales son siempre culturales –intraculturales o interculturales- y políticas- representan distribuciones desiguales de poder. Siendo así todo conocimiento válido siempre es contextual, tanto en términos de diferencia cultural como de diferencia política. Más allá de ciertos

> niveles de diferencia cultural y política, las experiencias sociales están constituidas por varios conocimientos, cada uno con sus propios criterios de validez, es decir, están constituidas por conocimientos rivales (Santos y Meneses 2016, 7-8).

Esta postura se contrapone a la noción clásica de epistemología, considerada como una rama de la filosofía que se encarga de estudiar las formas en que se crea el conocimiento, especialmente el científico, y desarrolla la idea de verdad, conocimiento, ciencia, entre otras. Clasifica lo que puede ser considerado como conocimiento y ciencia y lo que no. Estableciendo núcleos o centros de poder y periferias marginales, que no sólo tiene que ver con los contenidos, sino con las formas en que se expresa, transmite y difunde e conocimiento, con las metodologías, los procedimientos, los sujetos y objetos de conocimiento. Esta concepción clásica general de la epistemología crea un marco estrecho, al que se enfrentan aportes de otros campos de conocimiento, principalmente desde la sociología, donde la noción de epistemología se amplia, dando paso a otros conocimientos constantemente discriminados.

Esta noción ampliada de la epistemología, más permeable, permite incluir al debate los conocimientos de los pueblos indígenas, sin considerarlos como inferiores, es decir es una postura que intenta romper con el colonialismo epistémico. Con este término nos referimos al proceso de negación, cancelación y exterminio de epistemologías no hegemónicas a favor de sustituir sus contenidos con la epistemología euro-anglo hegemónica, cabe aclarar que incluso dentro de las geografías hegemónicas, hay conocimientos marginados y viceversa. Frente a ello surge la propuesta del pluralismo epistemológico.

Es posible afirmar que el ejercicio de negación, supresión y eliminación de una epistemología sobre las otras, es un ejercicio de poder, que se expresa en dominación y subordinación. Es decir denota también un sentido etnocéntrico y geopolítico. El mismo Boaventura de Sousa sugiere que la epistemología occidental dominante fue construida a partir de las necesidades de dominación capitalista y colonial; en todo momento es importante tener presente que también existe las epistemologías occidentales no dominantes o marginadas, y las epistemologías no occidentales (Santos 2010). De esta manera se construye un monopolio sobre el ejercicio y desarrollo del conocimiento, descartando y marginando a experiencias cognitivas no hegemónicas. Se consolida a través de la institucionalización de los saberes, metodologías y procedimientos "correctos"; se crean universidades, centros de investigaciones, sistemas de validación, dictámenes de expertos, etc. Esto creó y fortaleció las condiciones que imposibilitaron el diálogo con el resto de saberes no considerados como ciencia verdadera.

Anibal Quijano, en su afamado texto de 1989 *Colonialidad y modernidad-racionalidad* da cuenta de la conformación de una matriz sociopolítica y epistémica hegemónica, introduciendo el término "colonialidad" al debate. Comienza por reconocer la conquista de América Latina como la violenta concentración de los recursos del mundo, para beneficio de una reducida minoría europea, lo que constituirá el imaginario de

"occidente"[1]. Es a partir de ello que el autor expone el desdoblamiento de la dominación y la violencia más allá del ámbito económico y político, concentrándose en la represión epistémica:

> La represión cayó, ante todo, sobre los modos de conocer, de producir conocimiento, de producir perspectivas, imágenes y sistemas de imágenes, símbolos, modos se significación; sobre los recursos, patrones e instrumentos de expresión formalizada y objetivada, intelectual o visual. Fue seguida por la imposición del uso de los propios patrones de expresión de los dominantes, así como de sus creencias e imágenes referidas a lo sobrenatural, las cuales sirvieron no solamente para impedir la producción cultural de los dominados, sino también como medios muy eficaces de control social y cultural, cuando la represión inmediata dejó de ser constante y sistémica (Quijano 1992, 12).

La mistificación de los colonizadores fue en doble vía, la subordinación y el desprecio sobre los dominados, y el enaltecimiento de sus patrones de producción de conocimiento y significaciones, de maneara que lo deseable fuera ser ellos, o en su defecto ser como ellos. La hegemonía siempre enunciada y practicada en singular, mientras que los marginados, subordinados y excluidos siempre fueron pluralidad. Esto provocó el deseo de "blanquearse" a través de las prácticas culturales, el lenguaje y las formas de producir y reproducir el conocimiento desde occidente. Ello terminó por fortalecer las tensiones clasistas, sexistas y racistas, dando pie al bovarismo, y el supuesto sentimiento de inferioridad de los nacidos en el Nuevo Mundo del que hablan autores como Octavio Paz (1999); vale la pena acotar que esa generalidad resulta más un mito que un hecho, como la mayoría de las generalidades. En todo el continente se dieron procesos diversos, si bien una parte de la población, nacidos y migrantes, presentaron los fenómenos enunciados, también estuvieron presentes aquellos que se afirmaron en su diferencia, decidieron mantenerla o bien, en un proceso ecléctico, crearon una propia, resultado del encuentro de diferentes

---

[1] En cuanto al término *occidente* es prudente acotar de entrada las siguientes consideraciones: en primer lugar hace referencia a un espacio simbólico e imaginario más que a uno geográfico, si bien hay una identificación espacial con el poniente europeo, no significa que incluya a todos los países de ese lugar geográfico, incluso está el afamado dicho "después de los Pirineos todo es África" denotando la misma segmentación y discriminación que se cimentó en el Viejo Continente. En segundo lugar que no se trata del enaltecimiento de toda la cultura, prácticas y conocimientos europeos, sino de una élite dominante, es decir, dentro de ese occidente geográfico también hay una división entre los conocimientos reconocidos como válidos y valiosos, y aquellos que se subordinan y marginan. En tercer lugar es importante no perder de vista que este occidente imaginario es una posición de poder, y como tal tiene tensiones con "los otros" (los orientales), tampoco podemos perder de vista el sesgo racista, clasista y sexista que se manifiesta. Como cuarta consideración, recordar que al igual que todo concepto, tiene historicidad, y su significación tiene variaciones coyunturales, actualmente al hablar de occidente, la cultura occidental, o la civilización occidental, también se habla de un modelo de desarrollo económico, innegablemente vinculado al capitalismo, y del que los Estados Unidos toman un papel protagónico. Finalmente, una de las posturas más conocidas sobre la construcción de "occidente" mediante el imperialismo, y su práctica colonizadora es el afamado texto de Edward Said, *Orientalismo* de 1978 (Said 2007).

matrices culturales. El modelo de desarrollo se redujo al modelo de una cultura, la occidental, y se nombró a sí misma como universal, y al enaltecerse también ideó los mecanismos para negar a todas las demás.

Boaventura de Sousa Santos afirma que el régimen epistemológico hoy es posible gracias a una serie de variables que también dejan de manifiesto la necesidad de diversificarse y buscar alternativas, las mismas contradicciones que encierra el capital, en opinión de este catedrático, lanzan el reflector sobre la diversidad cultural y epistemológica, más que como una posibilidad, como una necesidad. Conviene tener presente que el capitalismo global, si bien es un modo de producción, también es un régimen cultural y civilizatorio, así extiende su campo de acción más allá de la economía, colocando ideales del “deber ser” en diferentes ámbitos (Santos 2010). Constituyéndose como un sistema-mundo, en términos de Immanuel Wallerstein (2005).

Las alternativas frente a esta epistemología dominante parten de reconocer al mundo como epistemológicamente diverso, e identificar en esa diversidad una riqueza potente en las capacidades cognitivas humanas. El pluralismo epistemológico surge precisamente como una opción de construcción de conocimiento, con un fuerte sentido crítico, analítico y propositivo, sin que ello implique que sea una alternativa terminada, probada e infalible, tiene presente el conflicto y la contradicción igual que cualquier teoría, y justo bajo esos parámetros es que debe ser analizada. El mismo Boaventura reconoce que es necesario evitar el relativismo absoluto, y deja de manifiesta la necesidad de otro tipo de análisis y evaluaciones que den paso a diferentes tipos de interpretación o intervención en el mundo, basados en los diferentes tipos de conocimiento. Raúl Prada define al pluralismo epistemológico como:

> […] la existencia de heterogéneas *episteme*, a la necesaria concurrencia de éstas, a su reconocimiento y, por lo tanto, a la búsqueda del diálogo hermenéutico […] Este pluralismo epistemológico nos lleva al horizonte abierto de la interculturalidad emancipadora, más allá de la multiculturalidad liberal, que concibe una jerarquía cultural, desde el núcleo de la cultura moderna (Prada 2013, 11).

Según el mismo Prada es necesario establecer una diferencia entre el pluralismo epistemológico y la epistemología(s) pluralista(s), según el autor la primera refiere un ejercicio ecléctico, varios paradigmas, modelos, formas de pensar que se ponen en movimiento. La epistemología pluralista por su parte, implica la multiplicidad de singularidades, una manera de pensar con estructuras para conocer y concebir el mundo de manera opuesta al pensamiento universal moderno, lo que constituye un pensamiento crítico. Esta distinción es importante en tanto que el pensamiento crítico se construye como una vía de oposición, pero dentro de la misma clave epistemológica, mientras que el pluralismo epistemológico busca nutrir (Prada 2013, 9).

El sociólogo portugués Boaventura de Sousa Santos, existen procesos de *epistemicidio* donde la supresión de conocimientos locales buscó homogeneizar y eliminar las diferencias culturales, lo cual conllevó a la pérdida de mucha experiencia social y diversidad epistemológica, cultural, política, en muchos casos irrecuperable (Santos 2010,8). Las experiencias cognitivas que sobrevivieron se vieron sometidas a la norma epistemológica hegemónica dominante, para este autor lusófono la pérdida gnoseológica implicó a la vez una pérdida ontológica, a razón de saberes inferiores para seres inferiores (Santos y Meneses 2016, 8).

Advierte por otro lado que muchas veces los grupos subalternos y oprimidos han tomado a la ciencia moderna y sus argumentos para poder defender sus luchas y legitimar sus causas. Ello se debe a que la epistemología hegemónica occidental confirió a la ciencia la exclusividad sobre la validez del conocimiento, para consolidar ese monopolio se crearon instituciones como universidades, centros de investigación, expertos, dictaminadores, etc. Y cada uno de esos eslabones obstaculizó el diálogo con otro tipo de conocimiento yuxtaponiéndoles la pretensión de validez y universalidad de la ciencia. No pierde ocasión de señalar que el régimen epistemológico hoy es posible gracias a una serie de variables que también dejan de manifiesto la necesidad de diversificarse y buscar alternativas, las mismas contradicciones que encierra el capital, en opinión de este catedrático, lanzan el reflector sobre la diversidad cultural y epistemológica, más que como una posibilidad, como una necesidad. Conviene tener presente que el capitalismo global, si bien es un modo de producción, también es un régimen cultural y civilizatorio, así extiende su campo de acción más allá de la economía, colocando ideales del "deber ser" en diferentes ámbitos.

Bajo el concepto de "epistemologías del sur" Boaventura de Sousa Santos designa la diversidad de epistemologías del mundo que se han visto subordinadas por la epistemología hegemónica, y persigue un fin específico:

> La idea central, como ya señalamos, es que el colonialismo, además de todas las dominaciones por las que es conocido, ha sido también una dominación epistemológica, una relación extremadamente desigual de saber-poder que ha conducido a la supresión de muchas formas de saber propias de los pueblos y/o naciones colonizadas. Las epistemologías del sur son el conjunto de las intervenciones que denuncian esta supresión, valoran los saberes que resistieron con éxito e investigan las condiciones de un diálogo horizontal entre conocimientos. A este diálogo entre saberes lo llamamos "ecología de saberes" (Santos y Meneses 2016, 9).

El planteamiento que hace Boaventura de Sousa Santos es sin duda interesante y provocador, nos marca las directrices de otras problemáticas no resueltas, vinculadas estrechamente a la relación de saber-poder; por ejemplo, las pautas que harán que el diálogo de conocimientos diversos pueda ser horizontal, es decir, de qué manera el

pensamiento hegemónico puede desprenderse de su lugar de privilegio y domino, no sólo para escuchar, sino para admitir como válidos conocimientos, experiencias, formas de organización y distribución, prácticas familiares y sociales que no sólo le son ajenas, sino que en muchos casos pueden resultarle opuestas.

Lo planteamos de esa manera ya que nos parece que quien más está expuesto a estas dificultades es el pensamiento dominante, las epistemologías que siempre han sido violentadas y subordinadas han tenido mucho tiempo para ejercitar su postura frente a quienes han intentado dominarlas o extinguirlas, ello no implica que tengan el tema resuelto. Acordar los parámetros de validez o invalidez, los casos en que más de una postura pueda considerarse válida al mismo tiempo; incluso el lenguaje en el que estos diálogos deben entablarse, son sólo la punta del iceberg de una gran veta por explorar en torno al pluralismo epistemológico, sus alcances y limitaciones, pero sobre todo las tensiones que encierra dentro de sí.

De fondo lo que nos plantea el renombrado sociólogo portugués está lejos de ser una solución, es más bien un eje problematizador y con esa perspectiva nos parece interesante enmarcarlo. Por un lado los pueblos indígenas con sus epistemologías, del otro lado un mundo de economía capitalista, neoliberal, globalizada, donde parece que todos van hacia un mismo lugar, de fondo ambos lados de la línea abismal, utilizando las herramientas de Boaventura de Sousa, nos presentan un panorama de complicaciones que no pueden ser resueltas por un solo concepto. En todo caso el pluralismo epistemológico puede presentarse como una herramienta, una vía, incluso como una metodología inacabada (en el sentido de seguir en construcción), y no como una solución. Permite la reflexión sobre problemas vigentes como la colonialidad, el racismo, y la interculturalidad.

Girones de la Interculturalidad

La interculturalidad es posiblemente uno de los términos más utilizados durante los últimos 20 años en América Latina, lo podemos encontrar en ambos lados de la línea abismal, en términos de Boaventura de Sousa Santos. Tanto en los Estados neoliberales, como en los pueblos indígenas en resistencia es posible encontrar el manejo de la interculturalidad con significados muy distintos. No olvidemos que durante la década de los 90 el multiculturalismo liberal se plantó en la región con la máscara de la buena voluntad y el diálogo con la diferencia, mientras que consolidaba al neoliberalismo y reconocía la diversidad étnica y cultural en diferente grado dependiendo del Estado. En esa lógica es importante ubicar contextual y espacialmente a la interculturalidad, para poder establecer algunas diferencias importantes en su enunciación ético-política. En opinión de Catherine Walsh

> Interculturalidad tiene una significación en América Latina y particularmente en Ecuador, ligada a las geopolíticas de lugar y espacio, a las luchas históricas y

> actuales de los pueblos indígenas y negros, y a sus construcciones de un proyecto social, cultural, político, ético y epistémico orientado a la descolonización y a la transformación. Más que un simple concepto de interrelación, la interculturalidad señala y significa procesos de construcción de conocimientos "otros", de una práctica política "otra"; formas distintas de pensar y actuar con relación a y en contra de la modernidad/colonialidad, un paradigma que es pensado a través de la praxis política. Este uso "otro" no implica un conocimiento, práctica, poder o paradigma más, sino un pensamiento, práctica, poder y paradigma de y desde la diferencia (Walsh, Mignolo y García Linera 2006, 21).

Específicamente al hablar del caso Ecuatoriano, debemos reconocer a la interculturalidad como un principio ideológico que se configura dentro del movimiento indígena. Esta diferencia no es menor, ya que delimita un posicionamiento ético-político. Si bien es cierto el movimiento indígena ecuatoriano no es homogéneo, también es importante reconocer que su organización, tanto de manera molecular como al conglomerarse en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y su brazo político en el partido político PACHAKUTIK, ha logrado impulsar y posicionar sus demandas, llegando hasta la Asamblea Constituyente y la nueva Carta Magna de 2008, donde se declaran plurinacionales. La misma Walsh nos dice que esta interculturalidad es una configuración conceptual "otra" por 3 razones básicas, la primera es que no proviene de ninguna institución académica, sino del movimiento étnico-social, en segundo lugar porque ello refleja un pensamiento que no se basa en la tradición eurocéntrica ni en las perspectivas de la modernidad, y en tercer lugar, porque no se origina en los centros geopolíticos de producción del conocimiento académico (Walsh, Mignolo y García Linera 2006, 22).

Como podemos ver, la interculturalidad hace frente al multiculturalismo liberal de los noventa; Catherine Walsh lo ve como un giro epistémico, al observar cómo lo integra la CONAIE a sus principios rectores, y le reconoce un papel primordial en la construcción del Estado Plurinacional, es decir, la interculturalidad no sólo es un discurso, sino una lógica, construida desde la particularidad de la colonialidad y la diferencia, compromete de esa manera un conocimiento que no se encuentra aislado de los paradigmas y estructuras dominantes, sino que ha sido forzado no sólo a coexistir, sino a resistir a través de diferentes estrategias epistémicas, políticas, sociales y culturales (Walsh, Mignolo y Linera 2006, 25-30).

La relación que guarda la interculturalidad con la plurinacionalidad, en algunas ocasiones se ha dado por hecho, y en otras se maneja a conveniencia de intereses específicos, reflexionando sobre el caso boliviano, la misma Walsh nos dice:

> La interculturalidad aquí es parte de la caracterización del Estado como también principio e instrumento que alienta la co-existencia de las diferencias en su multiplicidad. De hecho, hay poco desarrollo y conceptualización, en esta nueva Constitución de la Interculturalidad, como principio e instrumento en las bases fundamentales y en los varios componentes centrales de este nuevo Estado. Pero

> eso ocurre porque el eje central de Estado no es lo intercultural sino lo plurinacional; un eje que requiere pensar el Estado primero desde la mayoría indígena y campesina, desde las naciones y pueblos históricamente excluidos, pasa así ir construyendo una sociedad intercultural (Ospina, Kaltmeier y Büschges 2009, 228).

Esta es una de las claves que nos parecen más relevantes al hablar de la relación entre la interculturalidad y la plurinacionalidad en Ecuador, como bien lo señala esta catedrática, el centro de la nueva Constitución, y la piedra angular del nuevo Estado, es la plurinacionalidad, no la interculturalidad, lo que hace evidente el por qué no se han afanado en esclarecer lo que se entiende por ella, e incluso usarla en algunos aspectos como sinónimo del multiculturalismo. El reconocimiento de las 16 naciones, con sus lenguas como lenguas oficiales del Estado, y la integración de los derechos de la Pachamama son algunas de las más notorias acciones plurinacionales del Estado, sin embargo a una década de la nueva Carta Magna es indispensable revisar los alcances de estas acciones y lo que queda pendiente en el tintero. En nuestra opinión el posicionamiento intercultural debe enmarcarse también entre lo de-colonial y la descolonialidad. Según Catherine Walsh

> Mientras que la descolonización típicamente se refiere a terminar con o superar al pasado colonial (muchas veces dentro del marco de la modernidad), lo de-colonial implica además la creación o construcción de condiciones, estructuras, sistemas y prácticas de vida radicalmente distintos. En este sentido y visto desde las luchas históricas indígenas y afro, lo de-colonial no es nuevo; estos pueblos siempre han mantenido y construido frente a la matriz colonial del poder, sus formas propias de pensar, saber y ser, de ejercer el poder, y de convivir con y como arte de la naturaleza. Sin embargo, su uso hoy tiene la intención de no solo visibilizar estas formas propias que siguen reconstruyéndose y que han sobrevivido al margen del Estado y la sociedad, sino también pesar con ellas, yendo más allá de las categorías occidentales impuestas, asumidas y retomadas (como propiamente "latinoamericanas"), alentando y articulando proyectos de vida, sociedad y Estado completamente distintos (Ospina, Kaltmeier y Büschges 2009, 229).

Como podemos observar estos conceptos están íntimamente ligados al ejercicio de la interculturalidad, en tanto que refieren la coexistencia de diferentes matrices culturales, cuyo vínculo comenzó en la etapa colonial. Sin embargo no parece haber una línea clara en términos de la relación entre el Estado y la sociedad, y mucho menos la relación entre diferentes tipos de Estado. Queda de manifiesto, sobre todo en el caso de la de-colonialidad, que se trata de una práctica social subalterna, que de manera ideal se extendería en diferentes esferas. Los Estados Nacionales Latinoamericanos, pretendidamente monoculturales, monolingüísticos y homogéneos, contuvieron dentro de sí

una heterogeneidad en permanente resistencia, que ha coexistido con la ciudadanía monoétnica (mestiza en la mayoría de los casos, con tendencia hacia la blanquitud).

Tanto Ecuador como Bolivia han integrado nominalmente a la interculturalidad a sus nuevas Cartas Magnas, principalmente ligada a la educación, y en términos del *sumak kawsay* y el *suma qamaña*, sin embargo en ambos casos persisten problemas relacionados con los movimientos y las comunidades indígenas, el extractivismo y el capitalismo neoliberal. Los modelos educativos permanecen en gran medida intocados en términos de los contenidos y los métodos de enseñanza. La educación intercultural en muchos casos se limita a una educación bilingüe donde los indígenas aprenden español pero los no indígenas no aprenden una lengua de alguna de las nacionalidades indígenas que reconocen cada uno de sus Estados como constituyentes de la plurinacionalidad. En el caso de los indígenas, se incluyen algunos aspectos de su cultura en la enseñanza, como los mitos fundacionales, empero deben aprender también los contenidos oficiales del Estado. En la mayoría de los temas no hay un ejercicio de las mismas proporciones para la población no indígena, por lo que es posible hablar de una postura más bien indigenista disfrazada de intercultural. Es pertinente entonces preguntarnos sobre las intenciones con las que los Estados hablan de interculturalidad, la manera en la que integran o dejan de integrar los diferentes aspectos de los pueblos indígenas y las posibilidades de hacerlo de manera efectiva.

Cabe en este punto hacernos las siguientes preguntas. Si le concedemos razón a Josef Estermann (2014) cuando afirma que existen diferentes tipos de interculturalidad, y no una sola, y que incluso hay una que lejos de ser crítica e emancipadora, es enajenante ¿Es posible también afirmar que en el marco internacional, la interculturalidad no puede existir sin el capitalismo neoliberal, fuertemente relacionado con la democracia? Es decir, que el sistema hegemónico "occidental" de producción económica, política, social y epistemológica, es necesario para poder entablar intercambios con los otros sistemas no hegemónicos; dicho de otra forma ¿la interculturalidad sólo puede existir entre matrices culturales tangencialmente distintas, con relaciones de poder marcadas y cosmovivencias opuestas? O incluso siendo un poco más radicales, vale preguntarnos, al existir diferentes tipos de interculturalidad ¿hay pueblos indígenas que no se sientan representados por este concepto? Las respuestas a estas interrogantes deberán esperar a espacios posteriores, por ahora dejamos estas preguntas como una invitación a seguir trabajando. Mientras esos espacios de reflexión surgen continuaremos pensando en torno a los Estados plurinacionales de Ecuador y Bolivia.

Una propuesta entonces, puede ser la interculturalidad de-colonial, que implicaría no sólo el diálogo entre diferentes matrices culturales, sino trascender hacia la conformación de un proyecto civilizatorio distinto. Es importante reflexionar en torno a las aristas que dicho diálogo y proyecto implicarían. Si se restringen únicamente al aspecto cultural, tradicional, lingüístico, los alcances serían demasiado limitados y rayarían más bien en el multiculturalismo liberal, como sucede en muchos casos. Pero si se incluyeran las esferas de

la política y la economía, sin restringirlas al ámbito de lo local, es decir, llevar a discusión la integración de diferentes matrices culturales en la conformación del Estado, entonces podríamos hablar de una modificación radical del Estado, o como otros autores sugieren, su refundación. De lo contrario estaríamos en una posición ingenua en torno a la interculturalidad y su papel en el Estado.

Siguiendo a Josef Estermann es sensato asegurar que los Estados Plurinacionales no han logrado integrar a la interculturalidad en su política pública, pese a la creación de Ministerios de "descolonización" e "interculturalidad", ya que existe un pantanoso enredo, o como lo denomina Esterman la trampa del discurso posmoderno, al hablar de la interculturalidad en clave de "diálogo" y "respeto", como si sólo se necesitara buena voluntad, esto se relaciona con la propuesta de este filósofo suizo, quien concibe tanto a la descolonización como a la interculturalidad como procesos inconclusos y abiertos, en lugar de entidades estáticas o fenómenos fácticos con especificidades sociales e históricas (Esterman 2014). En ese sentido, creemos que uno de los principales obstáculos para lograr dar el siguiente paso, lo constituye el capitalismo neoliberal.

A manera de conclusión

Las luchas históricas de los pueblos indígenas en América Latina son luchas vivas, tuvieron que crear modos de resistencia, adaptación y permanencia en las diferentes etapas que atravesaron los territorios que habitaban, en muchas ocasiones la conformación de los nuevos Estados Nacionales decimonónicos dividio sus poblaciones en delimitaciones políticas diferentes; tuvieron que enfrentar campañas de erradicación cultural, desplazamiento violento o incluso maniobras genocidas. Ni la República, ni las dictaduras, ni la democracia habían visto en las comunidades indígenas a personas acreedoras de derechos (ciudadanos), en el mejor de los casos con la postura indigenista se les vio como un sector vulnerable de la población. Ello no implica que los movimientos indígenas no tuvieran un ejercicio político constante y de resistencia.

En la década de los 90 del siglo XX a la par del surgimiento público de grandes movilizaciones indígenas (CONAIE en Ecuador y el EZLN en México) surgió el multiculturalismo liberal en América Latina, como una manera de integrar a los indígenas al Estado a través del reconocimiento de algunos de sus derechos, y fortalecer al mismo tiempo el neoliberlismo en la región. De esta manera algunos países comenzaron a reconocer su diversidad cultural; esta situación abrió un espacio pequeño en las diferentes Constituciones, los diversos movimientos indígenas continuaron trabajando por el reconocimiento pleno de sus derechos. En el proceso los términos de "interculturalidad" y "plurinacionalidad" se hicieron centrales tanto en Ecuador como en Bolivia. Inmersos en la denominada ola de izquierda en ambos países se convocó a una Asamblea Constituyente y como resultado se denominaron Estados Plurinacionales, los primeros en la región.

En ambos Estados la interculturalidad se vinculó estrechamente a la plurinacionalidad, parecía que no se podía hablar de la una sin la otra. En el caso específico en Ecuador es una categoría que surge directamente de los movimientos indígenas y eso lo dota de una carga ético-política específica y diferente, ya que no es el Estado, la iniciativa privada ni la academia quien comienza a poner en la mesa el término, ello no quiere decir que en este país andino no se hayan dado las propuestas de otros actores que defienden intereses diferentes o incluso contradictorios a los de los pueblos indígenas. De esta manera confluyeron diferentes acepciones en la construcción del Estado Plurinacional, entrando en disputa para integrarse en las acciones de la política pública nacional.

Las implicaciones de la plurinacionalidad no eran del todo claras, más allá de reconocer a las nuevas nacionalidades como parte del Estado (16 en el caso ecuatoriano y 36 en el caso boliviano) levantaron altas expectativas al integrar no sólo los derechos de los pueblos indígenas, sino también al reconocer a la naturaleza como sujeto de derecho. Era común encontrar afirmaciones sobre el *Sumak Kawsay* y el *Suma Qamaña* como las piedras angulares de los nuevos Estados, sin embargo las críticas que se le hacen a los gobiernos que impulsaron esa transición, siguen en el tenor de los vínculos con el extractivismo, el no respetar los derechos de los pueblos indígenas, el limitar la interculturalidad al bilingüismo entre otras cuestiones. Quizá entre los ejemplos más sonados está el caso del TIPNIS en Bolivia, y las mineras en Ecuador.

Estamos de acuerdo con Josef Estermann cuando apunta que uno de los problemas principales, radica en que el Estado se basó en la idea de plurinacionalidad y no en la de interculturalidad para cimentarse (Esterman 2014). Con eso no pretendemos afirmar que la plurinacionalidad sea una idea más definida o mejor determinada en su contenido. En la mayoría de los aspectos, las nuevas nacionalidades que reconoce el Estado, ven limitado su campo de acción a lo local, y no pueden demandar la plenitud de sus derechos, ni para ejercer plenamente la autonomía, la administración de sus recursos naturales, o defenderse de las compañías trasnacionales que intentan despojarlos de sus territorios, eso sin mencionar el papel que ejerce el mismo Estado en esas disputas. Pensamos que ello se debe a que la interculturalidad no puede ejercerse sin el pluralismo epistemológico, desromantizarlo como el acto de buena voluntad donde se da un diálogo horizontal de saberes, provenientes de distintas matrices culturales, que empleando un método ecléctico pueden construir un nuevo sistema civilizatorio, es obligatorio.

Tanto el pluralismo epistemológico como la interculturalidad necesitan problematizarse. En el primer caso asumir que existen disputas por el poder que hacen de esos diálogos tensos monólogos en la mayoría de las ocasiones, y en otras se enfrentan, al igual que la interculturalidad, a dificultades como las delimitaciones de algunas prácticas indígenas en relación a los derechos liberales, y viceversa. Las matrices culturales que se pretende armonizar, provienen de cosmovivencias tangencialmente distintas, por un lado el antropocentrismo, el neoliberalismo, la democracia; y por otro nociones que no conciben a

la naturaleza como un objeto enajenable, explotable e inerte al cual convertir en propiedad privada y sacar provecho de ella; con mecánicas económicas que son forzosamente capitalistas (aunque se sabe de casos, sobre todo en Bolivia, donde los indígenas han establecido mecánicas capitalistas funcionales y benéficas para ellos), y que si bien utilizan la consulta y el consenso no forzosamente se definen como democráticas (está la tendencia al comunitarismo y al comunalismo, no coincidimos con los autores que los definen como prácticas democráticas a falta de poder imaginar otras formas de organización basadas en el consenso que no se llamen democráticas necesariamente). Por el momento no podemos encontrar una manera sencilla de armonizar posturas como esas.

Vemos entonces en la Interculturalidad un campo de lucha contemporáneo, que no se ubica únicamente en los Estados Plurinacionales, y al pluralismo epistemológico como una metodología hasta ahora abierta (inacabada en múltiples aspectos). Ambas tienen frente a sí un problema estructural, el capitalismo neoliberal. Mientras los Estados dejen intocado el modelo económico y la estructura de sistema-mundo que ha creado para sostenerse pese al paso del tiempo y las crisis, no creemos que los proyectos de la plurinacionalidad, la interculturalidad, la descolonización y el pluralismo epistemológico puedan trascender.

Referencias

Banco Mundial. *Indígenas en América Latina en el siglo XXI* Disponible en: http://www.bancomundial.org/es/region/lac/brief/indigenous-latin-america-in-the-twenty-first-century-brief-report-page (consultado el 2/02/2018).

Castro-Gómez, Santiago. 2005, *La poscolonialidad explicada a los niños*. Popayán: Editorial Universidad del Cauca; Instituto Pensar.

Castro-Gómez, Santiago y Ramón Grosfoguel (eds.). 2007. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global.* Bogotá; Siglo del Hombre Editores; Instituto de Estudios Sociales Contemporáneos; Instituto Pensar.

CEPAL. *Infografía de los pueblos indígenas en América Latina*. Disponible en: https://www.cepal.org/es/infografias/los-pueblos-indigenas-en-america-latina (consultado el 2/02/2018).

Estermann, Josef. 2014. Colonialidad, descolonización e interculturalidad. Apuntes desde la Filosofía Intercultural. *Polis. Revista Latinoamericana* 38, 1-19. Recuperado de: http://polis.revues.org/10164 (consultado el 19/04/17).

Ospina, Pablo, Olaf Kaltmeier y Christian Büschges. 2009. *Los Andes den movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Corporación Editora Nacional.

Paz, Octavio. 1999. *El Laberinto de la soledad*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Prada Alcoreza, Raúl. 2013. *Epistemología, pluralismo y descolonización*. Recuperado de: http://www.rebelion.org/docs/167277.pdf (Fecha de consulta 14/02/16).

Quijano, Aníbal. 1992. Colonialidad y Modernidad Racionalidad. *Perú Indígena* 13 (29), 11-20. Recuperado de: http://www.lavaca.org/wp-content/uploads/2016/04/quijano.pdf

Restrepo, Eduardo y Axel Rojas. 2010. *Inflexión decolonial: fuentes, conceptos y cuestionamientos.* Popoyán: Editorial Universidad del Cauca; Instituto de Estudios Sociales y Culturales Pensar; Universidad Javeriana.

Said, Edward. 2007. *Orientalismo*. Barcelona: Editorial De Bolsillo.

Santos, Boaventura de Sousa y María Paula Meneses. 2016. *Epistemologías del sur (perspectivas)*, Madrid: Ediciones AKAL.

Santos, Boaventura de Sousa. 2010. *Descolonizar el saber, reinventar el poder.* Montevideo: Ediciones Trilce.

Wallerstein, Immanuel. 2005. *Análisis de sistemas-mundo: una introducción*. Ciudad de México. Siglo XXI editores.

Walsh, Catherine. 2009. *Interculturalidad, Estado, Sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar; Abya Yala.

Walsh, Catherine, Walter Mignolo y Álvaro García Linera. 2006. *Interculturalidad, descolonización del Estado y del conocimiento*. Buenos Aires: Ediciones del Signo.